

THEOLOGIE V POKŘEŠŤANSKÉ DOBĚ. ČESKÝ PŘÍKLAD¹

(Faráři Jiřímu Doležalovi)

Jan Štefan

THEOLOGIE IN EINER NACHCHRISTLICHEN ZEIT. BEISPIEL TSCHECHIEN 1. Vor 1989: Marginalisierung und Sympathien; 2. 1989–1990: Integration; 3. Nach 1990: Standardisierung und Indifferenz; 4.: Nachchristlich. – In dem ursprünglich deutsch geschriebenen Vortrag übersieht der Verfasser die letzten zwanzig Jahre der evangelischen Theologie in Tschechien, und zwar im Kontrast zu den vorangehenden vierzig Jahren der evangelischen Theologie in der kommunistischen Tschechoslowakei. Stimulierten uns die begrenzten Möglichkeiten vor der Wende zur konzentrierten Arbeit am theologischen Proprium, so brachte die Standard-Situation unserer Theologischen Existenz nach der Wende eine „Unerträgliche Leichtigkeit des Seins“ mit sich. Es galt, die uns aufgedrungene eschatologische Lebens- und Denkweise in die von uns freiwillig gewählte eschatologische Existenz umzuwandeln, und zwar im Kontext eines nach wie vor massenverbreiteten Atheismus und Antiklerikalismus der tschechischen Gesellschaft. Neben den grundsätzlichen systematisch-theologischen und geschichts-theologischen Betrachtungen bekommt der Leser / die Leserin einen Einblick in die Arbeit der jüngeren und teilweise auch der jüngsten theologischen Generation in der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karlsuniversität zu Prag.

1. Před rokem 1989: Marginalizace a sympatie

Když čeští komunisté po puči v únoru 1948 přišli k moci a když po sovětské invazi v srpnu 1968 svou moc upevnili, Evangelickou teologickou fakultu – na rozdíl od německých nacistů v listopadu 1939 – nezavřeli. V komunistické Praze se vyučovalo evangelické teologii ne o mnoho jinak než v Lipsku, Erlangen nebo Vídni. Nový režim povolil „ideologii církve“ okrajovou existenci v rámci církevního ghetta, v němž jsme jako křesťané a křesťanky tehdy nedobrovolně žili. Církve se měly podle marxisticko-

¹ Tato studie byla vypracována v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“. V původní německé podobě zazněla 12. 2. 2010 na mezinárodním symposiu „Religion im Neuen Europa“ v Greifswaldu.

leninského eschatologického jízdního řádu rok od roku umenšovat a teologie měla v socialistickém školství vzbuzovat dojem něčeho nadbytečného, postradatelného. „Teologie? Něco takového u nás ještě existuje?“ Tato nepříznivá situace byla pro tehdejší pražské evangelické teology, dědice eschatologické eklesiologie české reformace, sice nová, ale nikoli zcela nová. S lehkým cynismem by se dalo říci, že se odvážili přeinterpretovat faktickou újmu v ideální přednost. Pojali novou situaci jako šanci prokázat, že je skutečně možné evangelickou teologii provozovat v synagogálním ghettu stejně dobře, ne-li dokonce lépe než na athénském areopágu. Privilegium neprivilegované existence!

Anekdotický příběh vypráví o evangelickém faráři, který si prý před svým spolubratrem povzdechl: „Tak teď už nám zbývá jen to evangelium“. Jeho barthovský kolega mu prý vyznavačsky odvětil: „Jako kdyby nám někdy zbývalo něco jiného.“ *Se non è vero, è molto ben trovato.* Není-li to pravda, je to velmi dobře vymyšleno. – A JOSEF LUKL HROMÁDKA (1889–1969), vedoucí teolog té doby, dnes známý především svými sny o demokratickém socialismu, povzbuzoval jako děkan teologické fakulty na počátku padesátých let své právě imatrikované studenty – v očích soudruhů poslední generaci teologů – následovně: „Jste prvními, kteří ukáží celé společnosti, že církev není závislá na společnosti, která ji podporuje, ale že Kristovo poselství se prosadí jako nezbytné i ve společnosti, která církvi nakloněna není.“²

V takovéto bojové situaci připomínala teologická fakulta pevnost. Práce se soustředila na teologické proprium, úkoly byly jasně určeny a promyšleně rozděleny mezi mužstvo. Pokušení upsat se cizím pánům nalevo či napravo nebo vábení pěstovat nějaká rádobý teologická allotria takřka neexistovalo.

Když jsem na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let studoval evangelickou teologii v Praze (1981–1982 ve východoněmeckém Naumburku), panoval mezi státem a církví klid zbraní. Prorokované odumírání náboženství bylo oddáleno či odsunuto do neurčité budoucnosti. Teologická fakulta nyní vypadala spíše jako oáza v poušti: jako místo svobody, věčnosti, přátelství. Hesla o *konci konstantinské éry* či *nástupu pokonstantinské éry* se ozývala už jen zřídka. Zažívali jsme novou podobu konstantinismu. Zvláštní existence křesťanů jako občanů druhého řádu byla v socialistické společnosti zajištěna. Často slyšíme říkat – a po mém soudu oprávněně –

² Vzpomínku zachytil Petr Pokorný v knize *Den se přiblížil. S úvahou nad knihou od Lenky Karfíkové*, Jihlava: Mlýn, 2007, s. 57.

že církev představovala jedinou legální alternativní existenci v reálném socialismu. *Sit venia verbo* reálná církev přitahovala celou řadu sympatizantů, kteří se podobně jako křesťané necítili v socialismu doma. Není divu: Marginalizovaní probouzejí zájem a sympatie. Ale zatímco jedni vzhlíželi pouze k nové pozemské vlasti, v níž nebude žádných občanů druhé kategorie, druzí věřili, že jsou lidmi s dvojitým občanstvím a že svou pravou vlast mají v nebi (srov. Filipským 3,20a: „My však máme občanství v nebesích.“) Ale zde je třeba mít se na pozoru před každým romantizováním křesťanské existence před Listopadem. Byla-li to *vita naturaliter eschatologica*, pak blahosladená chudoba, svatá bezstarostnost to nebyla v žádném případě. Neboť pro tuto existenci jsme se nerozhodli my sami, byla nám vnucena. Jak tehdy napsal velký český básník Vladimír Holan: „Víte, svoboda je vždy sourodná / s dobrovolnou chudobou!“³

2. 1989–1990: Integrace

Listopadová změna přinesla spolu s obnovením západoevropských standardů i standardizaci naší teologické existence. Dvě generace českých teologů musely nahlédnout, že jim až dosud byla poskytnuta pouze minimální teologická existence: ‚esse‘, nikoli ‚bene esse‘ teologie. Roku 1990 byly Evangelické teologické fakultě nejen navráceny staré akademické svobody, nadto navíc se pro její fungování otevřely ty nejpříznivější podmínky, jakých se jí vůbec kdy dostalo: byla začleněna do Karlovy univerzity.

Jednalo se opravdu o historické novum. Během husitských válek (1417) se teologická fakulta Karlovy univerzity rozložila a utrakvističtí teologové měli (1417–1620) naléhavější starosti než řádné fungování akademické teologie, takže první reformační univerzita Evropy přežívala jako artistická fakulta bez vlastní teologické fakulty. Stará Jednota bratrská si budovala svůj vlastní systém školství. V době obnovené legální existence protestantismu v rakouské monarchii (1781–1918) se museli nemnozí čeští kandidáti bohosloví z evangelických církví Čech a Moravy spokojit s nabídkou vídeňské univerzity. V Československu byla sice v Praze (1919) založena Evangelická teologická fakulta, ale parlament mladé republiky vykázal evangelické teologii místo mimo rámec univerzity, z níž nakonec komunisté vyloučili i katolickou teologii⁴ (1950) a vyhnali ji z hlavního města do provinčních Litoměřic (1953).

³ Vladimír Holan, *Noc s Hamletem*, 1964, in: Sebrané spisy 8, Praha 1980, s. 152.

Pro naši univerzitu představovalo začlenění teologických fakult, nazývané „inkorporace“, nejprve návrat do původního stavu, „restitutio in integrum“, a přizpůsobení se západo- a středoevropskému „statu quo“. První polistopadový rektor, z disentu příšlý katolický filosof a pedagog RADIM PALOUŠ (1924), usiloval o univerzitní spiritualitu, jejímiž nositelkami by byly právě teologické fakulty. Z evangelické strany se zasazoval o „teologii na areopágu“ český exilový teolog JAN MILIČ LOCHMAN (1922–2004). U bývalých komunistů se dalo počítat s jejich špatným svědomím, staří neopozitivisté a noví technokrati se drželi v ideologicky napjaté revoluční době stranou. Idea univerzity se uskutečňovala jen pomalu a ve značně minimalizovaném smyslu. Starší teologická generace vzpomínala na přerušené dialogy s filozofy, historiky a přírodovědci v letech šedesátých, my mladší teologové jsme se těšili na společné projekty s našimi kolegy ze sousedních fakult. Avšak integrování insideři, jimž byla konečně přiznána jejich práva, už nejsou tak zajímaví, jako byli outsideři, denně zažívající to či ono bezpráví. Pokud dialog, pak nikoli dialog o autentickém lidství nebo spravedlivé společnosti, nýbrž rozhovor o vědě a vědeckosti.

Devadesátá léta proběhla na fakultě ve zprvu entuziastickém, poté už poněkud realističtějším, ale stále ještě velmi optimistickém duchu budování, popř. přebudování teologické výuky a teologického bádání. Počáteční zvýšený zájem o teologické studium patřil často spíše náboženské filosofii a religionistice než vlastním teologickým oborům. Přesto jsme zachovali tradiční teologické curriculum, jakkoli začal být dosavadní kontinentální vzdělávací model problematizován modelem anglosaským. Vstup České republiky do EU v roce 2004 přinesl požadavek zapojení do celoevropského boloňského procesu.

Učitelský sbor Evangelické teologické fakulty se v době změny politických poměrů skládal jak z učitelů starých (tj. těch, kteří na fakultě zůstali), tak z učitelů nových (tj. těch, kteří na fakultu nově přišli). Reprezentanti *staré teologické generace* si mezi sebou porozuměli až překvapivě dobře. Ve vydavatelském boomu vycházela starší díla všech „non-persons“, které v Československu dříve nesměly publikovat, jako např. německy napsaná a v Německu vydaná malá dogmatická trilogie basilejského systematického teologa JANA MILIČE LOCHMANA nebo ze samizdatů známé eseje etika

⁴ Omezují-li se ve svém příspěvku takřka výhradně na českou *evangelickou* teologii, činím tak pouze z důvodů pracovní ekonomie. Jsem si plně vědom, že tento přístup neodpovídá současnému paradigmatu ekumenicity, nýbrž zůstává poplatný minulému paradigmatu konfesionality.

JAKUBA S. TROJANA (1927), starozákonníka a religionisty MILANA BALABÁNA (1929) či filosofa LADISLAVA HEJDÁNKY (1927).

Bibličtí teologové, známí a oceňovaní i mimo církevní kruhy, jako starozákonník JAN HELLER (1925–2008; 1966–1968 pohostinská docentura v Berlíně)⁵ a novozákonník PETR POKORNÝ (1933; 1967 pohostinská docentura v Greifswaldu),⁶ kteří dosud mohli doma publikovat pouze v omezené míře, dávali nyní do tisku zralé plody své dosavadní práce. Oba tito biblisté jsou vším jiným než specialisty, kteří se orientují pouze ve svých oborech: Heller zachovával i ve vědecky náročných textech silně pastorální podtón, Pokorný vyhledává takřka apologeticky rozhovor se svým necírkevním a nekřesťanským současníkem. Oba tak pokračují v tradici pražské biblické teologie, která usilovala o to být „zároveň věřící i kritická“.⁷

U praktických teologů JOSEFA SMOLÍKA (1922–2009) a PAVLA FILIPHO (1936) hrála i nadále hlavní roli jejich eklesiologie, syčená z bohatých zdrojů jejich světových ekumenických zkušeností. Naproti tomu změněná situace v jejich vlastní církvi nejprve takřka vůbec nenacházela cestu do jejich vlastní reflexe. Z důrazu pražské teologie na profétickou službu církve jako by nezůstalo vůbec nic. Očekávala snad západoevropská ekumena, že z Prahy vzejde nějaký druhý Hromádka? Hromádkovu světovou pověst nezaložily jeho příspěvky do dogmatiky, etiky nebo ekumeniky, nýbrž jeho umění číst znamení času. Byl oceňován a přijímán, popř. podezírán a odmítán jako prorok, nikoli jako profesor. Temné časy volají po tom, aby je někdo interpretoval, zatímco světlé doby si interpretuje každý v nejlepším případě pro svou soukromou potřebu. Být křesťanem v reálném socialismu provokovalo velmi protichůdné zásadní úvahy a rozdílné konkrétní postoje, zatímco reálný kapitalismus jako kdyby pro křesťana neměl než úzký prostor nadšeného, realistického nebo rezignovaného přitakání. Křesťan se v něm rád a ochotně ujímá všech práv svého pozemského občanství. Nyní už nemusí bojovat o občanská práva svá či svých bližních. Jestliže dříve musel vzdorovat svodu cítit se ve jménu své nebeské vlasti v této pozemské vlasti jako bezdomovec, potom se nyní musí bránit opačnému pokušení:

⁵ Hellerovy četné exegetické práce i teologicky náročná kázání byly vydány v několika knižních souborech, které uspořádali jeho vděční žáci Jiří Beneš, Mikuláš Vymětal a Robert Řehák.

⁶ Petr Pokorný, nejúspěšnější český teolog posledních desetiletí, zásoboval pravidelně knižní trh tituly odborně vědecké i populárně vědecké povahy. Často se jednalo o zkrácená vydání jeho německy či anglicky napsaných knih.

⁷ Formule Josefa B. Součka, *Můj teologický vývoj a program* (1952), in: *Slovo-člověk-svět. Osm statí z díla*, vyd. L. Brož, Praha 1982, s. 138–158, s. 153.

zapomenout pro svůj pozemský domov svůj domov nebeský (srov. 1. Petrova 2,11a: „Milovaní, v tomto světě jste cizinci bez domovského práva.“) Před Listopadem jsem se domníval, že není lehké žít jako křesťan v programově nekřesťansky, popř. protikřesťansky spravované společnosti. Nyní vím, že není o nic lehčí realizovat své křesťanství v rámci řádné měšťanské existence. Jaksi nebylo zas až tak těžké být vůči tehdejšímu světu vposledu lhostejný, praktikovat v něm pavlovské „Jako kdyby“ (srov. 1. Korintským 7,31a: [Proto ti] „kdo užívají věci tohoto světa, jako by neužívali.“) Co lákavého mně mohl tenkrát svět nabídnout? Dnešní svět mně však má co nabídnout. Ne v neposlední řadě církevní nebo teologickou kariéru. Nikdy jsem nebyl jako křesťan postaven do takové zkoušky jako ve zlomových letech, kdy jsem najednou stál před úkolem transformovat vnucenou eschatologicko existenci do dobrovolně zvoleného eschatologického způsobu života a myšlení. Pravá *vita eschatologica*, život z konce a ke konci, život se dvěma občanstvími, se mně stal oním konceptem života, pro který jsem se sám rozhodl, ano, pro který se musím rozhodovat nanovo každý den.

3. Po 1990: Standardizace a indiference

S nástupem *polistopadové teologické generace* se odehrála v průběhu devadesátých let faktická dekonfesionalizace konfesijně dosud poněkud jednobarevné fakulty. Spíše sporadicky, ale přesto čas od času slýchané obavy, že Evangelická teologická fakulta se evangelické církvi, s níž byla po desetiletí socialismu těsně spjata, vzdálí nebo dokonce odcizí, se nevyplnily. Zato byl profesorský sbor, dosud kompaktně složený z farářů Českobratrské církve evangelické, obohacen o příslušníky jiných církví. Na fakultu přišli: člen Jednoty bratrské – etik JINDŘICH HALAMA (1952), specializující se na bioetiku; baptista – systematik PETR MACEK (1944), který se věnuje radikálnímu dědictví reformace a prostředkuje nám nejnovější severoamerickou teologii; římsští katolíci – filosofové LENKA KARFÍKOVÁ (1963), která pracuje především v oblasti patristiky, a JAN KRANÁT (1968); husitská farářka – IVANA NOBLE (1966), která zkoumá a pěstuje ekumenickou spiritualitu; z charismatických kruhů vyšlý kazatel Církve bratrské – religionista PAVEL HOŠEK (1973), který se věnuje mezináboženskému dialogu, a last not least reformovaný Holanďan PETER C. MORÉE (1964), církevní historik, zkoumající jak českou reformaci, tak život evangelické církve za socialismu.

Když se rozhlížím po výkonech generace, k níž sám náležím, upadám do rozpaků. Co máme – starozákonníci MARTIN PRUDKÝ (1960) a PETR SLÁMA (1967), novozákonníci JIŘÍ MRÁZEK (1960) a JAN ROSKOVEC (1966), církevní historik MARTIN WERNISCH (1962), systematik JAN ŠTEFAN (1958) a praktický teolog LADISLAV BENEŠ (1962) – předložit jako výsledky své práce za

posledních dvacet let? Je tenhle podivuhodný nedostatek knižní produkce vysvětlitelný prostě jako typický jev přechodných časů?⁸ Nebo jsme prostě obětovali vlastní vědecký růst a profesní zrání strukturálně-organizačním aktivitám? Umenšuje napřažení sil na výuku nutně výkonnost na poli bádání? Výzvě vyjít z okrajové existence malé, mimo církevní kruhy málo známé fakulty, do plného světla univerzitní veřejnosti jsme byli po mém soudu zralí dát odpověď. Ale byli jsme též ochotní přijmout změnu paradigmatu z pozdní moderny, v němž byla teologie vždy nějak důležitá, do postmoderny, v němž se stala zcela nedůležitou?

Bibliční teologové byli stále více konfrontováni s výzvou od-teologizovat svůj obor. Programově hlásal tento požadavek „český Lüdemann“ OTAKAR A. FUNDA (1943), pražský ex-farář přešlý na pedagogickou fakultu. Faktická situace je taková, že je snazší sehnat spolupracovníky a podporu spíše pro projekt, který se pohybuje na okraji klasické biblistiky, než pro regulérní biblickou práci.⁹ Trísvarezková komentovaná česká edice starozákonních pseudepigraphů (1995–1999)¹⁰ a novozákonních apokryfů (2001–2007)¹¹ nebo výběr z rukopisů od Mrtvého moře (2007)¹² či z Nag Hammádí (2008, 2010)¹³ jsou oceňovány více než mnoholetá koncepční práce na Českém biblickém slovníku, orientovaném na biblickou hermeneutiku (plánovaný rok vyjití: 2011), nebo na *Českém ekumenickém komentáři k NZ* (vychází od roku 2005, zatím vyšel 10. svazek,¹⁴ plánováno je 21 svazků), zacíleném především do církevního terénu. Snad ještě více než staro- a novozákonníci

⁸ Sebekriticky tuto situaci reflektuje Martin Wernisch v úvodu ke své knížce *Husitsví. Raně reformační příběh*, Brno: L. Marek, 2003, s. 7–9, pod mottem ze starozákonního Kazatele: „Dělání knih žádného konce není“.

⁹ Jako příklady klasické biblické práce uvádím publikace Jiřího Mrázka: *O kozlech, ovcích a lidech. Ježíšova podobenství podle Matoušova evangelia*, Třebenice: Mlýn, 1977; *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, Jihlava: Mlýn, 2003; *Bláznovství víry podle Jakuba. Výklad Jakubovy epistoły*, Jihlava: Mlýn, 2006; *Lukášovská podobenství*, Jihlava: Mlýn, 2007.

¹⁰ *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy – pseudepigrafy 1,2,3*, uspořádal Z. Soušek, Praha: Vyšehrad, 1995, 1998, 1999.

¹¹ *Novozákonní apokryfy 1,2,3*, uspořádal J. A. Dus: *Neznámá evangelia*, Praha: Vyšehrad, 2001; *Příběhy apoštolů*, Praha: Vyšehrad, 2003; *Prorocství a apokalypsy*, Praha: Vyšehrad, 2007.

¹² *Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky*, přeložili S. Segert, R. Řehák a Š. Bažantová, úvodní studii napsali S. Segert a J. Dušek. *Knihovna antické tradice sv. 4*, Praha: OIKOYMENH, 2007.

¹³ *Rukopisy z Nag Hammádí 1*, uspořádali W. B. Oerter a P. Pokorný, Praha: Vyšehrad, 2008; *Rukopisy z Nag Hammádí 2*, uspořádali W. B. Oerter a Z. Vítková, Praha: Vyšehrad, 2009.

¹⁴ Petr Pokorný, *List Efezským*, Praha: ČBS, 2005, 2. oprav. vyd. 2006.

byli dotazováni *církevní historici*, zda se i nadále hodlají vázat na (církevní) teologii. Jejich sekulárním kolegům takováto vazba na ideologii křesťanské církve připomíná vlastní minulou nedobrovolnou vázanost na ideologii komunistické strany. MARTINU WERNISCHOVI vděčíme za to, že – na rozdíl od historiografie oprostěné ode vsí ideologie – pojal církevní dějiny jako historickou teologii. Jeho malá monografie *Husitství. Raněreformáční příběh* (2003) zde budiž jmenována – společně s knihou *Sociální učení Jednoty bratrské 1464–1618* (2002) JINDŘICHA HALAMY¹⁵ – jako příklad ne-odteologizovaného pojetí dějin církve a teologie.

Již v posledních letech socialismu bylo možné pozorovat studentský odklon od systematické a praktické teologie a jejich příklon k biblické a historické teologii. Celkové koncepty začaly být považovány za esejistiku, detailní odborná práce naproti tomu za vědu. Důraz na řemeslo – pokud nebyl doprovázen rezolutním „Noli tangere circulos meos!“ – byl sám o sobě zdravý. Kdo mohl lépe obstát v moři socialistického diletantismu než solidní odborník? V prvních letech svobody trend ke specializaci zesílil a vedl k atomizaci dosud navzájem dobře sešraného týmu. Sotva tomu mohlo být jinak: V boji postupuje mužstvo koordinovaně, neboť neexistuje jiné než společné vítězství, a to může být vybojováno jen spojenými silami. V míru hraje každý / každá svou vlastní hru a osvědčuje přitom své umění na poli svého oboru, své specializace.

Nejmladší teologická generace – zastoupená faráři FILIPEM ČAPEKEM (Starý zákon, 1971)¹⁶ a PETREM GALLUSEM (systematická teologie, 1979)¹⁷ a farářkou TABITOU LANDOVOU (praktická teologie, 1978) – již požívala všechny přednosti, ale také všechny nevýhody standardní teologické existence: na jedné straně doktorandská stipendia doma i v cizině, přístup k dobře financovaným projektům či publikačním nabídkám, na druhé straně úbytek vnitřní významnosti teologie v očích církve a jejího vnějšího uznání ze strany společnosti. Je více času, prostoru (a někdy dokonce i peněz) na teologickou práci, ale smysl a cíl teologického bádání a vyučování už nejsou beze všeho všem zřejmé a všemi sdílené. K adaptaci na evropské standardy patří i skutečnost, že ve většině teologických oborů převažují

¹⁵ Jindřich Halama, *Sociální učení českých bratří 1464–1618*, Brno: CDK, 2002.

¹⁶ Filip Čapek, *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu. Kánon jako interpretační možnost rozvedená na pozadí díla B. S. Childse a J. A. Sanderse*, Jihlava: Mlýn, 2005.

¹⁷ Petr Gallus, *Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha*, Jihlava: Mlýn, 2005; německy *Der Mensch zwischen Himmel a Erde. Der Glaubensbegriff bei P. Tillich a K. Barth*, Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2007.

dovážená témata nad vyváženými, tedy teologický import nad teologickým exportem. Výjimku tvoří téma česko-německého usmíření.¹⁸ Diskutují se – v převažujícím západně-liberálním duchu – ze zahraniční ekumeny dobře známé problémy jako vědeckost teologie,¹⁹ Ježíš evangelii proti Kristu dogmatu,²⁰ křesťansko-židovský dialog,²¹ lidská práva,²² církev a homosexualita nebo sakramentalizace a liturgizace evangelické bohoslužby. Kdyby se mne někdo zeptal, zda je dnešní Praha s to nabídnout něco specificky domácího, co nenabízejí třeba v Helsinkách nebo v Amsterdamu, pak bych poukázal – vedle studia české reformace – především na církevní dějiny nedávných let. Těm se ovšem příznačně nevěnuje žádný Čech, nýbrž už zmíněný v Praze aklimatizovaný Nizozemec PETER C. MORÉE.

Při ohlédnutí po dvaceti letech svobodného teologizování se ukazuje, že za nanejvýš nepříznivých podmínek dokázala česká evangelická teologie „multum“, zatímco za nanejvýš příznivých podmínek vykazuje pouze „multa“. Vypadá to tak, jako kdyby těžký (ovšem ne příliš těžký) vnější pracovní a životní rámec nás teology a teoložky – podobně jako umělce – stimuloval k větším výkonům než lehký, až příliš lehký život v komfortu. Jsou nepříjemná omezení všeho druhu pro produktivitu lidského ducha v konečném efektu příznivější než svobodný, do všech stran otevřený prostor? Třeba ve smyslu goetheovské maximy „Mistr se ukáže až v omezení“? Měli jsme si docela prostě prožít, co nastane, když někdo vymění staré, nepříznivé podmínky za podmínky nové, příznivější, ba dokonce příznivé? MILAN KUNDERA nalezl pro tento pocit výstižné pojmenování „nesnesitelná lehkost bytí“.

Příchod nového tisíciletí pozdravili senioři české evangelické teologie svými memoáry: 2000 JAN MILIČ LOCHMAN *Oč mi v životě šlo*,²³ 2001–2004

¹⁸ *Der trennende Zaun ist abgebrochen. Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen*, Leipzig: Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, 1998; česky *Rozdělující zeď je zbořena. K dorozumění mezi Čechy a Němci*, Sředokluky: Susa, 1998.

¹⁹ Petr Gallus – Petr Macek, *Teologie jako věda. Dvě perspektivy*, Brno: CDK, 2007.

²⁰ Tuto diskusi vyprovokovala kniha Jakuba S. Trojana, *Ježíšův příběh. Výzva pro nás*, Praha: OIKOYMENH, 2005.

²¹ Martin Prudký, *Zvláštní lid Páně. Křesťané a židé*, Brno: CDK, 2000; Josef Smolík, *Křesťanství bez antijudaismu*, Praha: OIKOYMENH, 2002.

²² Jakub S. Trojan, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, Praha: OIKOYMENH, 2002.

²³ Jan Milič Lochman, *Oč mi v životě šlo. Cesty českého teologa doma i do širého světa*, Praha: Kalich, 2000; německy *Wahrheitssuche und Toleranz. Lebenserinnerungen eines ökumenischen Grenzgängers*, Zürich: TVZ, 2002.

JOSEF SMOLÍK *Jak to bývalo / Jak to bylo / Jak to bude*,²⁴ 2005 JAN HELLER *Podvečerní děkování*²⁵ a 2010 JAKUB TROJAN *Rozhovory s pamětí*.²⁶ Všichni pojednávají o svém životě v diktaturách 20. století bez heroizace i bez nějaké větší ostalgie. O něco málo mladší PETR POKORNÝ se v knížečce *Den se přiblížil* (2007)²⁷ zaměřil více na rozbor přítomnosti a výhled do budoucnosti. Na rozdíl od všudypřítomných pocitů – jednou vzdorné, podruhé odevzdané – nespokojenosti (již v druhé polovině devadesátých let pro ni razil tehdejší český prezident Václav Havel úmyslně neurčitý výraz „blbá nálada“) se Pokorný cítí šťastný a hledí před sebe s důvěrou. Jeho dějinnému optimismu příznačně oponuje jeho katolická kolegyně, přesně o třicet let mladší a ve svých patristických studiích nemálo pelagianizující²⁸ LENKA KARFIKOVÁ. Koreferát ke knize svého bývalého učitele uzavírá větou: „Hledá-li Petr Pokorný biblické rčení, které by vyslovilo dnešní situaci křesťanství, pak bych za sebe podala jiný návrh, než je jeho nadějná vize o dni, který přichází. Snad by to byla spíše slova Ježíšových učedníků (apoštola Petra), vyjadřující s nadějí a pokusem o věrnost zároveň obavu a vědomí vlastních selhání: ‚Pane, ke komu bychom šli?‘ (Jan 6,68).“²⁹

4. Pokřesťanský

Dobu, v níž žijeme, jsem charakterizoval termínem *pokřesťanská*. Možná, že někdo z řečníků přede mnou či po mně vznese námitku proti takovému zevšeobecnění vlastních zkušeností. Zeptají se, zda bych raději neměl své označení omezit a mluvit pouze o pokřesťanské zemi. Region, z něhož přicházím, představuje podle všeho opravdu výjimku z pravidla. Obávám se však, že to, co je dnes výjimkou – církve coby profilovaná menšina v radikálně sekularizovaném okolí, křesťané v roli cizinců ve světonázorově beze zbytku neutrálním státě – se může brzy stát pravidlem. Česko se již dlouho těší pověsti nejateističtějšího státu Evropy. Když primátor města Prahy minulý rok vítal v Praze papeže, považoval za nutné ve svém krátkém proslovu třikrát upozornit na skutečnost českého ateismu. Když jsem

²⁴ Josef Smolík, *Jak to bývalo 1–45 / Jak to bylo 46–61 / Jak to bude 62–109+I–II. Kapitoly/Kapitoly z paměti*, Kostnické jiskry 30/2001–20/2004.

²⁵ Jan Heller, *Podvečerní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha: Vyšehrad, 2005.

²⁶ Jakub S. Trojan, *Rozhovory s pamětí. 1. díl*, Středokluky: Susa, 2010.

²⁷ Viz pozn. 2.

²⁸ Srov. Lenka Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: OIKOYMENH, 2006.

²⁹ Lenka Karfíková, *Nad knihou Petra Pokorného*, in: Pokorný (viz pozn. 2), s. 89–96, s. 95n.

před svými studenty a studentkami jednou řekl, že pěstujeme evangelickou teologii v katolické zemi, v níž tvoří evangeličtí křesťané klasických protestantských denominací (podle devět let staré statistiky; za rok se dozajista dočteme o dalším propadu!) dohromady něco málo přes jednoapůlprocentní menšinu obyvatel, byl jsem opraven: Ne, žijeme v ateistické zemi. K víře v Boha se prý v dnešním Česku hlásí pouze každý čtvrtý Čech / každá čtvrtá Češka. Tradiční církve u nás ztrácejí v posledních dvaceti letech své členy rychlejším tempem, než ztrácely v průběhu čtyřiceti let marxisticko-leninského státního ateismu. Ve všech testovacích etických otázkách proklamuje většinový český obyvatel svou svobodu, sám rozhodnout: zda bude žít s partnerem / partnerkou jiného nebo téhož pohlaví; zda jeho děti budou počaty a narozeny – v manželství nebo mimo ně, přirozeným nebo umělým způsobem – nebo zda nebudou počaty či narozeny vůbec. Právo každého člověka vycouvat z nešťastného manželství je u nás dávno vybojováno; o právo předčasně s lékařskou pomocí ukončit svůj život se právě svádí boj. V mnoha českých vesnicích a městech narazíte na polské kněze, kteří byli do naší země vysláni ze sousední země jako do misijní oblasti.

Kdo je vinen tím, že většina Čechů myslí a žije *ateisticky*? (Nepovažuji termín „ateismus“ za vhodný sběrný pojem pro fenomén, který sahá od kritického antiklerikalismu přes indiferentní ireligiozitu a rozhodný ateismus až k teoretickému agnosticizmu a praktickému skepticizmu. Toto však není přednáška ze systematické teologie, a proto zůstanu u zažité terminologie.) Teologové, filosofové, historici, politologové, kulturologové, sociologové a psychologové se ptají po kořenech české nevěry.

Nejbližší odpověď, že tu máme co do činění s pozdními plody komunistické indoktrinace, mě příliš nepřesvědčuje. V jaké jiné oblasti ideologie byli komunisté tak úspěšní? Nedovedl komunistický boj proti náboženství spíše naopak mnohé dosavadní agnostiky z řad komunismem zklamaných či znechucených intelektuálů ne snad přímo do církve, ale přece jen do její blízkosti? A proč zasáhla antiklerikální propaganda tak velký počet Čechů, zatímco sousední Slováci, s nimiž jsme během celé komunistické éry žili ve společném státě, jí poměrně úspěšně vzdorovali? A především: Jak vysvětlit současný prudký úbytek věřících, zejména v nejmladší populaci, vyrostlé už ve společnosti volného trhu idejí, volné soutěže programů?

Věcně byli komunisté dědici ateismu evropského osvícenství: „Žádný vzdělaný člověk přece nemůže věřit v Boha.“ Formálně byli následovníky vrchnosti c. a k. monarchie, pouze s přehozenými znaménky plus a minus. Podle vídeňské byrokracie: „Každý loajální občan má věřit v Boha“, podle moskevské byrokracie: „Žádný loajální občan nemá co věřit v Boha“. Kulturní boj mladé Československé republiky se po jejím založení v roce

1918 stal na určitý čas integrální součástí liberální a nacionální emancipace: „Pryč od Vídně“ implikovalo „Pryč od Říma“.

Známý neomarxistický filosof a krypto-teolog MILAN MACHOVEC (1925 až 2003) byl toho názoru, že český ateismus představuje nechtěný produkt násilné rekatolizace kdysi většinově protestantských Čech. Protireformace provedená shora a zvnějšku prý byla Pyrrhovým vítězstvím, protože čeští kacíři nebyli nikdy obráćeni doopravdy. Kdysi evangelické obyvatelstvo (utrakvisté, stará Jednota, luteráni) sice navenek přijalo římskou víru, ale uvnitř pro tuto novou (pro katolíky starou) víru získáno nebylo. Vnucená konfese katolické víry byla pouhou formální profesí loajality ke katolické vrchnosti, církevní víra se stala bezobsažnou formou, která se netýkala ani rozumu, ani srdce člověka. „To, co se mne týká bezpodmínečně“ – řečeno známým termínem Paula Tillichy – od té doby prožívají Čech a Češka ne v církvi a skrze církev, nýbrž mimo církev, a to buď zcela soukromě, nebo v nějakém jiném společenství: svého národa, své strany, jako členové nějakého spolku. Bonmot dnešního českého prezidenta, ministra financí ve vládě národního porozumění (1990), se stal příslovečným: Církev prý principálně stojí na stejné úrovni jako spolek turistů, pouze s tím rozdílem, že mají rozdílný počet členů. Doopravdy, běžný Čech si udržuje vůči církvi jasný a zřetelný odstup. Když už pro ni najde dobré slovo, nezapomene pro jistotu dodat, že jeho Ano není v žádném případě absolutní, že je bude vzápětí relativizovat nejedním Ale. „Církev? Pokud Ano, pak Ano, ale.“ Otázka církevní příslušnosti při tom hraje nepatrnou roli, vždyť skutečnost, zda patřím k nějaké církvi nebo nikoli, je ve státě, který ode mě nepožaduje ani členství v církvi ani výstup z církve, zcela podružná.

Sociolog, psycholog, filosof, teolog a religionista TOMÁŠ HALÍK (1948) – před Listopadem psychoterapeut a ilegální kněz podzemní církve, po Listopadu profesor sociologie a farář pražské Akademické farnosti – přišel před časem s hlubinně psychologickou hypotézou vysvětlující fenomén „bezbožných Čech“. Prý jsme idealisté, jejichž nerealisticky vysoké náboženské očekávání nemůže dojít naplnění v žádné církevní praxi. Z opakovaných zklamání vzniklo cosi jako nenávistná láska, Hassliebe – k Bohu, k církvi, k praktikujícím křesťanům. Dnes prý představujeme spíše náboženské analfabety než bezbožníky a naše náboženskost by se dala vyjádřit formulí „plachá zbožnost v Čechách“. ³⁰ Žijeme-li nábožensky, potom nikoli veřejně, nýbrž soukromě, protože v náboženství, na něž klademe ty nejvyšší nároky, spatřujeme něco vnitřního, hluboce osobního, intimního, co nelze zvnějšku organizovat a institucionalizovat.

³⁰ Jan Jandourek, *Tomáš Halík. Ptal jsem se cest*, Praha: Portál, 1997, s. 50.

Dobře rozumím tomu, o čem páter Halík mluví. Ani u nás doma, v poměrně liberální evangelické rodině, se o náboženství takřka nemluvalo. Podobně jako se milující člověk nevyjadřuje nahlas o své lásce, nevyjadřuje se věřící člověk o své víře. Kdo o své lásce nebo své víře pořád mluví, ten tím jen prozrazuje, že s jeho láskou či vírou něco není v pořádku. A kdo jeví přílišný zájem o lásku nebo víru svých bližních, je prostě voyeur. Přesto znějí úvahy katolického kolegy – jakkoli ve svých posledních knihách zmiňuje svůj postoptimismus – mému protestantskému uchu příliš optimisticky a intelektualisticky. Nikdy nezapomenu na scénu z prvních měsíců polistopadového života ve svobodném státě. Řidič auta projede přechod pro chodce na červenou a na udivené chodce na chodníku zavolá na vysvětlenou: Máme přece demokracii! Česká nechut' ke strukturám, formám, institucím a organizacím se netýká jen náboženství. Neoblíbená není u nás pouze církev, nýbrž i radnice. Své výhrady vznášíme nejen vůči křesťanské víře, nýbrž vůči každému profilovanému přesvědčení; na odmítání narazí nejen křesťanská, nýbrž každá ne-eudaimonistická, nehedonistická etika. Praktický agnosticismus se týká nejen osobního Boha, nýbrž každé transcendence. Filozofové Ludwig Feuerbach, Ernst Bloch nebo Milan Machovec se domnívali, že mnohé z podstatných hodnot křesťanské víry by bylo žádoucí uchovat i po zhroucení nebo zlikvidování této víry, a proto usilovali o jejich – jak se domnívali – nefiktivní, reálné uskutečnění. Pokřesťanský Čech / pokřesťanská Češka odmítají obsahy křesťanské víry jako takové. Chtějí přesně to, čemu se proroci humanistického ateismu bránili: vylít s vaničkou i dítě. Nevztahují se ani nahoru, ani dovnitř, ani dopředu. Nezajímá je žádné nebe, žádná hloubka, žádná budoucnost, žádné „transcendování bez transcendence“, žijí plně v prostorové i časové imanenci, ve svém Zde a Nyní. Vždyť jako *anima naturaliter sceptica* prohlédli každou víru a vzdali každou naději!

Měl bych tvářit v tvář takovému *immanentismu* bez hranic jako systematický teolog kapitulovat? Můj ateistický krajan je imunní vůči každému idealismu a všechny apely typu „Sloužit něčemu“ nebo „Obětovat se pro někoho“ považuje za flandácké žvásty („typická církev“). Neméně, možná dokonce ještě více než včera si však cení skutečností jako „Stát při tobě“ nebo „Byt' tu pro tebe“. Člověk, který už nevěří a nedoufá, může stále ještě

¹¹ Johann Wolfgang Goethe, *Faust I*, Martina zahrada, přel. O. Fischer, Knihovna klasiků, Spisy JWG, sv. 4, Praha: SNKLHU, 1957, s. 242.

¹² Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, 1930 = DBW I, s. 31.

milovat. „Hlubinu Bytí“ PAULA TILLICHA by považoval za pouhé zamaskované kázání. („To všechno je náramně krásné, / tak nějak to říká farář, já vím, / jen trošinku jinými slovy.“)³¹ Ale je-li mu každá metafyzická transcendence cizí, nebyl by oslovitelný „čistě etickou transcendencí“, ³² onou „hlubinnou pozemskostí“, ³³ kterou učil a žil DIETRICH BONHOEFFER?

Náboženství se daří v dnešním Česku špatně a já v blízké budoucnosti nevidím zlepšení, spíše se obávám opaku. Žádná chytrá apologetika a ještě méně nějaká šikovná strategie nám nepomohou posílit „náboženskou vitalitu“ národa. Doznávám, že občas závistivě vzhlížím k nábožensky vitálnějším zemím nové i staré Evropy. Čas ani místo, kdy a kde kdo z nás teologizuje, si však nevybíráme. Dnes stejně jako kdysi nepředstavuje křesťanská víra v Česku hlavní proud, nýbrž menšinu. Být křesťanem / být křesťankou znamená v pokřesťanské zemi odvalu k tomu být nonkonformní. Ne k principiálnímu protestování vždy a všude, nýbrž k situačnímu, konkrétnímu nonkonformismu. „Et nolite confomari huic saeculo“, „a nepřizpůsobujte se tomuto věku“, „nepřipodobňujte se světu tomuto“ (Římanům 12, 1a)!

Ti dva faráři z anekdoty, kterou jsem zmínil na začátku svého příspěvku, viděli svou situaci zbytečně černě. V roce 1950 nebo 1970 mohl český – právě tak jako východoněmecký – teolog upínat své naděje ke Kristově příchodu a k pádu komunismu, eventuelně se pokusit obojí zkombinovat. (Samozřejmě v mírovém duchu! Známy americký baptistický teolog HARVEY COX [1929], autor bestselleru *Sekularizované velkoměsto*, zaslechl na počátku šedesátých let ve východním Berlíně, kde tehdy krátce pobyl, vyznavačskou větu: „Ježíš Kristus však ‚přijde na oblacích nebeských‘. Ať už to znamená cokoli, tolik je jisté, že nepřijede na tanku Braniborskou branou.“)³⁴ Slova starozákonního proroka varovala a varují: „Běda těm, kdo sestupují pro pomoc do Egypta, na koně spoléhají, doufají ve vozy, že jich je mnoho, v jízdu, že je velmi zdatná; ale ke Svatému Izraele nevzhlížejí, nedotazují se Hospodina.“ (Izajáš 31, 1) Dnes se mně nenabízí žádná pomoc „z Egypta“: žádné koně, na které bych mohl spoléhat, žádné vozy, v které bych mohl doufat. Opravdu, teď už nám zbývá jen to evangelium.

³¹ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, dopis E. Bethgemu z 21. 7. 1944 = WENA, 401 = DBW 8, s. 541; srov. čes. překlad *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*, přel. M. Černý, M. Heryán a J. Šimsa, Praha: Vyšehrad, 1991, s. 254.

³⁴ Harvey Cox, *On Not Leaving it to the Snake*, Toronto: Macmillan, 1964; něm. překlad *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung*, Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1968, s. 78.